478
Montevideo
Marzo
2024

relaciones

Uruguay: $150

Revista al tema del hombre

Neolenguas

Los pronombres neutros, el lenguaje inclusivo o los eufemismos políticamente correctos forman parte de la neolengua contemporánea. Y aunque haya cambios necesarios, la nueva higiene verbal responde a necesidades políticas y en la neolengua hay que hablar de poder.

Ricardo Dudda (página 5)

Wittgenstein

El Tractatus tenía la pretensión de repercutir hasta en tres dimensiones: la lógica, la epistemológica y en una menos transitada, la ética, pues como es sabido las consecuencias de las ciencias naturales tienen fuertes implicaciones de carácter ético y moral.

Miguel Antón Moreno (página 17)

Valloton

El morbo finisecular que afectó a tantos artistas y los llevó a buscar sus termas en la sordidez de la bohemia adquiere en la obra de Félix Vallotton el aspecto de cortes tajantes, de lucha de los extremos, de representación de la contradicción; de crueldad moral y visual.

Beatriz González (páginas 28-29)

Oscurantismo hoy

Hay una creciente inhibición en los campus universitarios a asumir determinadas posiciones por temor. Miedo a la derecha como a la izquierda. Las amenazas de fuera de la universidad suelen provenir de la derecha. Las amenazas a la libre expresión y a la libertad académica suelen provenir de la izquierda. Los problemas no se suscitan solo con la ciencia; el oscurantismo también afecta a principios democráticos y de igualdad como la presunción de inocencia y el derecho a un juicio imparcial, y a la libertad de creación artística, que ya suponíamos a resguardo de los imperativos religiosos o morales. La prueba más rotunda de este fenómeno es la reciente creación de una revista, Journal of Controversial Ideas, para que los académicos que escriben sobre temas controvertidos puedan publicar anónimamente (!!).

Jorge Barreiro (páginas 18-23)

Izquierda democrática

¿Cuál ha sido la dinámica del Frente Amplio y sus cambios ideológicos? El FA es democrático: las bases tienen voz, voto y peso en las decisiones. Y porque ha dado legitimidad democrática a los demás partidos y a las instituciones aun cuando leyes y fallos contrariaran posiciones del FA.

Fernando Errandonea (páginas 14-16)

Filosofía, poesía, arte

Sus comportamientos son diferentes, pero ellas se valen de las imágenes que aparecen tanto en alegorías como en argumentaciones y se parecen cuando están ajustadamente expresados los sentimientos, los conceptos y las teorías.

Jorge Liberati (páginas 10-11)

Cine y Literatura

¿La técnica llamada cinematográfica en la narración es anterior a la invención del cine o el cine genera técnicas que se trasladan a la narración novelística? ¿Ambos discursos pueden ser categorizados de la misma manera?

Nicolás Rosa (páginas 30-31)

Vivir *con* el bebé

Mucho ha cambiado desde que la paternidad autoritaria promovida por el Dr. Benjamin Spock en su texto "The Common Sense Book of Baby and Child Care" (publicado por primera vez en 1946) marcara a muchas generaciones de padres e hijos.

Ana Soromenho (páginas 6-7)

Jesuitas en Sudamérica

Cuando los jesuitas llegaron a las tierras de los guaraníes, dominadas por la corona española, ocurrió un "encuentro de culturas" con toda su complejidad.

(páginas 32-33)

La máquina, ¿puede ser creativa?

A. Burbano Valdés (Contratapa)

La barbarie

Luego de 150 años de declive, la barbarie con sus reglas y estándares de comportamiento moral se ha incrementado en el siglo XX, sin signos de que haya llegado a su fin.

Eric Hobsbawm (páginas 12-13)

"Lo que me interesa es la forma-de-vida"

Entredichos: Giorgio Agamben / Antonio Gnoli

(páginas 8-9)

antropología “SACRIFICIOS HUMANOS, CANIBALISMO Y SEXUALIDAD RITUAL EN EL MUNDO ANTIGUO”, por Eliseo Ferrer, Madrid, 2023, Star Publischers, 285 páginas.

El materialismo filosófico del español Gustavo Bueno respalda algunas de la más importantes afirmaciones de su compatriota, el antropólogo Eliseo Ferrer. Los descubrimientos, las reformulaciones y los hallazgos de una erudita filología comparecen bajo los términos de una nueva historia de lo sagrado, los mitos y las religiones. Más exactamente, comparece una crítica de los fundamentos de esa historia, de sus diferentes versiones, de sus interpretaciones y de los sentidos que se le han imputado en función de objetivos ideológicos, metafísicos o teológicos.

Habíamos comentado su obra anterior, *Sacrificio y Drama del Rey Sagrado. Genealogía, Antropología e Historia del Mito de Cristo*, en *relaciones* Nº 470, julio de 2023. Asimismo, *relaciones* entrevistó al autor en el Nº 474 de noviembre de 2023.

En su nuevo libro Ferrer empieza por estipular que “las bases de toda construcción sagrada, religiosa, mistérica, espiritual y trascendente, en suma, como queramos llamar a este conjunto de fenómenos de indudable realidad ontológica y carácter objetivo, encuentra su fundamento y su núcleo originario en las condiciones materiales del hombre de las cavernas, dentro de un contexto eminentemente zoológico. Desvela su primigenia razón de ser en la lucha con el medio circundante, en el trabajo con las manos, en la creación de las primeras instituciones culturales y en las distintas técnicas de supervivencia: desde la caza con flechas de puntas de sílex a los primeros rudimentos agrícolas o a las primeras nociones de construcción de espacios cerrados y protegidos de las amenazas exteriores.” (p. 14)

El tránsito de los cultos paleolíticos a los cultos mitológicos del Neolítico, afirma Ferrer, constituye el primer eslabón de una larga cadena de hechos concretos que sugieren la construcción de una “teoría antropológica de la construcción de lo sagrado”, desde la cual se pueda hacer posible una “teoría antropológica del cristianismo” (33). Queda atrás toda hermenéutica ideológica o metafísica, mientras que los datos concretos, las cronologías estrictas y una nueva composición historiográfica de creencias en las civilizaciones antiguas echan por tierra los idealismos filosóficos y las consabidas transposiciones de la revelación en su lazo inextricable con la suerte de los hombres.

El propósito se consagra en los cinco grandes capítulos del libro: sacrificios humanos y magia ritual, el sacrificio del Rey Sagrado, canibalismo ritual, prostitución sagrada y purificación, expiación y redención. Es de advertir, y esto corre por la sola cuenta del comentarista, que sin los aportes de Gustavo Bueno, o de Daniel Dennet –en el cual también se inspira–, la obra se consagra como construcción del todo original, materialista en el sentido de un materialismo no visiblemente histórico ni estrictamente dialéctico. Una visión independiente y objetiva, aunque apasionada, seriamente documentada de acuerdo a una estructura temática convincente y cuyo poder de persuasión no abriga el propósito de contravenir los principios fundamentales de la tradición teológica sino el de investigar sus antecedentes y demostrar sus ancestrales correlaciones desde siempre ignoradas o desde siempre solapadas. Puede suscitar la admiración de parte de todos en un dominio para todos resbaladizo por las dificultades hermenéuticas, la variedad, así como por la escasez de fuentes testimoniales confiables.

El poder de explanación es tan contundente, las asociaciones entre antecedentes prehistóricos y consecuentes históricos tan sorprendentes, e incluso sorpresivos, las fuentes primigenias sometidas a una heurística tan penetrante, que el libro de inmediato nos introduce en la historia mayor de las religiones, el mito y aun –nos permitimos agregar– de los supuestos tanto trascendentes como inmanentes de la literatura y el arte: el concepto de lo sagrado, las religiones mitológica y teológica, con la posibilidad de que funcione como fundamental antecedente de las *religiones estéticas y axiológicas* de la modernidad.

Sacrificios humanos y magia ritual: la violencia de los hombres

La idea de lo sagrado fue muy anterior a la “idea de dios” (49), y el sacrificio humano, opuestamente a la concepción tradicional, es un punto de partida en el mundo primitivo de las instituciones culturales y religiosas, “incluidas las nociones de dios y de la teología” (54). En contra de las concepciones tradicionales, según las cuales el sacrificio no representa sino el tributo y el homenaje a la divinidad, es posible que para muchos esconda “un tributo que los súbditos pagaban a su príncipe como precio de los derechos que les eran concedidos”. Pues los dioses se concibieron como especies de reyes, propietarios de la tierra y de sus productos (55). Robertson Smith encontraba en el totemismo “el modelo formal de toda la institución del ritual del sacrificio en las religiones históricas” (54). Se llega a estos conceptos a través de antropólogos de la talla de James G. Frazer, Marcel Mauss, Alfred Loisy, Émile Durkheim, Mircea Eliade o René Girard.

Para este último “el sacrificio originario no habría sido un rito de mediación entre un sacrificador y el mundo sagrado o una divinidad, como tradicionalmente se explica su eficacia simbólica y ritual. Más concretamente, el sacrificio original vendría a ser, dentro de esta construcción teórica, una forma de violencia residual solapada y oscurecida posteriormente por los mitos, los ritos y la teología, que habría tenido como finalidad práctica una violencia localizada y controlada, que a su vez tendría la facultad de prevención frente a una violencia futura e incontrolada...” (58).

Ferrer se inclina por una antropología materialista (de acuerdo con Durkheim, pero especialmente con Marvin Harris y Gustavo Bueno) “que no excluye la posibilidad de contemplar también el banquete sagrado, o lo que denominamos ‘sacrificio de comunión’, como un rito de ‘redistribución de proteínas’ (Mircea Eliade) a favor de las elites dirigentes, derivado de la utilidad práctica de la carne y de los despojos de la víctima sacrificial”, tal como puede encontrarse en las prácticas rituales de los aztecas (64), aunque no se trata de condenar a este pueblo “como paradigma de pueblo bárbaro y sanguinario” (73). En suma, agrega Ferrer, se puede advertir, en contraste con la visión de algunos antropólogos clásicos, “que los dioses no habían estado permanentemente vigilantes frente a los hombres desde la creación del mundo, sino que habían sido una construcción histórica de determinadas sociedades y culturas” (66).

En la clase de sacrificios como la del “chivo expiatorio”, en el Día de la Expiación judía, o como la del Siervo Sufriente de Jahvé (*Isaías*, 53), interviene la *víctima expiatoria de la culpa*, tal el caso de Jesucristo. Pero, sostiene Ferrer (en especial correspondencia con *Sacrificio y Drama del Rey Sagrado*), es necesario relacionar esta clase de sacrificios con las prácticas neolíticas en las que la muerte y resurrección de la diosa respondía, en clara analogía cósmica, con la muerte y resurrección de la vegetación (68). En verdad, “los ritos sangrientos estuvieron presentes en todos los rincones y culturas, desde las sociedades prehistóricas hasta, en algunos casos, los tiempos bastante avanzados de la antigüedad tardía” (78).

Sacrificios humanos y magia ritual: un fenómeno omnipresente

Los antiguos israelitas habían “civilizado” sus ritos por la influencia de babilonios y persas, más tarde por la del helenismo. Pero “han llegado hasta nosotros sólidos testimonios que no permiten ocultar el carácter sangriento de sus más antiguas (y no tan antiguas) tradiciones”. En ocasiones, el rey “entregaba a su hijo para que muriera como sacrificio por toda la comunidad”. El rey Mesa de Moab pasó por el fuego a su hijo, acosado por los israelita en el siglo noveno a. C. (83). El caso de Abraham es singular: “su gesto fue presentado en el texto bíblico como un acto modélico de fe, de obediencia y de sumisión a la divinidad”.

Ahora bien, la ejemplaridad de Abraham responde a una escala de valores “mucho más tardíos en el tiempo que, no obstante, se redactaron literariamente echando mano de la memoria de un contexto arcaico dominado por los mitos cósmicos y los ritos de sacrificio de los hijos primogénitos de Israel. Un tiempo que se pierde en los oscuros orígenes del judaísmo y que, en términos de literalidad bíblica, no concluyó hasta la instauración de la Pascua en Egipto, justo antes de iniciarse el Éxodo; a través de cuya narración literaria sabemos que la muerte de los primogénitos fue formalmente sustituida por el sacrificio del cordero” (84).

Al pie de página, Ferrer anota: “Hay que distinguir la narración propiamente dicha, que evoca los siglos oscuros de la primera mitad del segundo milenio, y el momento histórico en el que fueron redactados esos textos: a partir de los siglos sexto, quinto y cuarto ante de nuestra era, y aún después”. Por lo que “la narración bíblica se escribió, con toda seguridad, muchos siglos después de los supuestos hechos relatados en el texto”. De lo que se advierte, por sobre todas las cosas –y esto también debe leerse como acotación al margen de Ferrer–, la intención igualmente mítica o de leyenda de los redactores históricos, por la que se intenta trascender lo que doctrinariamente se consideraba profano o primitivo.

Respecto a los antiguos pobladores europeos, desde la costa de Cádiz hasta las de Tiro y Sidón, excluyendo a los escitas e incluyendo a fenicios y cartagineses, se carece “de una relación probada entre el sacrificio humano y la ingestión comunitaria de la carne y los despojos de la víctima sacrificial” (90). En ninguna parte de Europa han aparecido vestigios al respecto (sostenía Marvin Harris), ni siquiera puede atribuirse a los celtas, modelos en cuanto al ritual sangriento, el banquete sagrado posterior al sacrificio, si bien el sacrificio fue una práctica generalizada, incluso y entre los sacerdotes de los druidas, que quemaban a su víctimas en cesta de mimbre (91).

Entre los cimbrios germánico-celtas, las mujeres, acompañadas de sacerdotisas, se ocupaban de los cautivos de guerra, a los cuales degollaban después de adornarlos con coronas o los abrían en canal con el fin de hacer predicciones o vaticinar victorias. El geógrafo Estrabón, que solía referirse a los habitantes de las regiones que visitaba y estudiaba, habló de las costumbres “bárbaras y salvajes” de los galos en sus sacrificios humanos, que luego los romanos prohibieron. Y según Diodoro de Sicilia, los galos apuñalaban a la víctima por encima del diafragma, de manera que cuando caía y sus miembros convulsionaban y corría la sangre, los adivinos conocían el futuro (93 y ss.).

El sacrificio humano de carácter expiatorio fue una práctica usual entre los primeros pobladores de la Grecia arcaica, y formaron pare del culto a Zeus. Estos sacrificios “pervivieron en los ritos dionisíacos”, según el helenista Erwin Rohde. En tiempos prehoméricos se creía que el derramamiento de sangre caliente, las ofrendas de vino y la descomposición de cadáveres de humanos y animales “servían para aplacar la psique de una persona recién muerta y aquietar su furia en el camino final de ultratumba”, algo muy distante en el tiempo de los asentamientos en ciudades que narran la *Ilíada* y la *Odisea* (101).

Los grupos indígenas americanos, desde Alaska a la Tierra del Fuego, también sacrificaban a sus víctimas para obtener beneficios materiales o inmateriales. Las pirámides escalonadas mesoamericanas sirvieron de escenarios para el espectáculo público del sacrificio. Ferrer extrae algunas conclusiones muy importantes de los estudios sobre la América anterior al establecimiento de los primeros Estados del Nuevo Mundo. En primer lugar, que el rito del sacrificio en esta zona permanece hasta avanzados los siglos dieciséis, diecisiete y dieciocho. Y, en segundo lugar, “la inconsistencia de dos mitos hoy generalizados entre las ideologías posmodernas y los catecismos del multiculturalismo: el primero es el mito del indigenismo como edad de oro previa a la llegada de los conquistadores españoles, el segundo es el mito feminista que, a toda costa, quiere convencernos de que hubo violencia (ni sacrificios con víctimas humanas) en las sociedades matrilineales [descendencia por línea materna] y matrilocales [la pareja casada reside cerca de los padres de la esposa], estructuras que los más radicales y desinformados convierten automáticamente en ‘matriarcados’”

“El mito del indigenismo americano queda hecho pedazos ante la sola perspectiva que ofrecieron los sanguinarios ritos sacrificiales humanos en varias de las culturas precolombinas de Centroamérica (mayas, toltecas y aztecas, principalmente); y el mito feminista del ‘matriarcado pacifista’ queda definitivamente invalidado ante la violencia que presenta un somero estudio de las instituciones sociales de pueblos como el de los indios iroqueses de Norteamérica” (110 y ss.).

El sacrificio del Rey Sagrado

Respecto al “Sacrifico del Rey Sagrado” nos reencontramos con la analogía entre muerte y resurrección y un “sofisticado entramado mítico-simbólico, derivado de la lucha por la supervivencia en un régimen de producción agrícola de carácter sedentario, que incluía elementos tan diversos como los ritos del sacrificio humano en los que se asesinaba a la encarnación material de la divinidad; el culto a la tierra y a la diosa madre; la magia y la propiciación de la fertilidad vegetal y animal desde oscuras e incomprensibles fuerzas telúricas; el culto a los antepasados; la práctica del chamanismo; el culto, en unos primeros tiempos, a la omnipresencia cambiante de la luna; el culto solar, con posterioridad; las celebraciones cosmogónicas del año nuevo y de regeneración temporal de la soberanía política, etc., etc.” (125).

Una revolución cultural se registra en el paso al Neolítico y a la Edad del Bronce. Desde los cultos a la luna y a los númenes animales del Paleolítico al descubrimiento de la agricultura, con sus “elaboradas nociones míticas en torno a un cosmos cargado de significación y sentido; y que, según algunos autores, pudo poner en marcha el delirio ‘místico’ y ‘espiritualista’ en el que se cimentaron todas las culturas de la antigüedad” (126). La vegetación y su fertilidad eran “magia ritualizada, en la medida que significaba algo distinto de su mera apariencia: algo así como un poder sagrado surgido de las profundidades y las entrañas de la tierra”, y llegaban a ser sagrados “en virtud de que participaban, a través de la magia ritual organizada con cultos institucionalizados, de una realidad telúrica y misteriosa, y en todo momento significaban y aludían a esa realidad”. Más todavía: “La vegetación, en definitiva, llegó a representar la parte visible de un espacio extrahumano situado más allá de los límites de los perceptible: el de la Madre Tierra (diosa de la vegetación o diosa madre), que se hacía patente en la resurrección primaveral y en la muerte otoñal de sus frutos, de los que, por encima de todo, dependía la supervivencia material de los pobladores de las primeras culturas agrícolas”.

No era, pues, divinización de la naturaleza sino reconocimiento del misterio oculto que encerraba

una "potencia superior e invisible" representada por un árbol, una rama, un brote, en lo que se comprendía también el carácter cíclico y regenerativo de la naturaleza (127). "No hubo, en consecuencia, y según esta perspectiva, una revelación sobrenatural y metacósmica, ni una manifestación espontánea y trascendente de lo sagrado en un momento determinado de la historia, como pretendió la teología posterior (128).

El asesinato del Rey Sagrado, el hijo de la diosa, pues, "renovaba periódicamente las fuerzas cósmicas a través de una nueva creación que hacía posible la resurrección de las cosechas; lo que garantizaba la supervivencia humana a través de los frutos de la tierra, al tiempo que la sangre derramada se convertía en tributo y ofrenda a la generosidad de la Diosa Madre. De igual manera que la semilla y la planta del cereal, el Rey Sagrado debía morir también para luego resucitar. Exactamente igual que la semilla del grano moría bajo la tierra en invierno para resucitar en primavera impulsada por el aliento del agua y de la luz del sol" (131).

El proceso histórico registra otro paso fundamental y extendido en el tiempo: el del papel de la Diosa Madre, asimilado a los ciclos lunares, al del del Rey Sagrado, identificado con el Sol, y su sacrificio mágico-ritual. Fue James C. Frazer quien habló del "Sacrificio del Rey Sagrado", del "dramático destino de un monarca que, primero bajo la tutela y dominio de la reina heredera o la sacerdotisa, luego como rey soberano y finalmente como sustituto del rey, debía ensangrentar la tierra y morir al cabo del período cíclico prescrito en el ritual".

Canibalismo ritual, teofagia y mística eucarística

Ahora bien, ¿por qué los mataban, como es el caso entre otros, de Jesucristo? Una teoría sostiene que, tras el éxtasis místico del sacrificio, no se oculta que el asesinato "respondía a un sentimiento de impotencia y de terror frente a fuerzas imprevisibles que no podían comprender ni controlar sus ejecutores" (en palabras actuales, se debía a la *psicosis*). Uno de los documentos que registra esta práctica es el poema *El descenso de Innana a los infiernos* (Innana, diosa del amor), que data de principios del tercer milenio antes de nuestra era, y cuyo tema central se desarrolla en torno a la lucha contra la muerte, escrito en tablillas de barro y escritura cuneiforme de Sumeria y que, probablemente, dio origen al ciclo de Gilgamesh.

Nos debe asombrar, en consecuencia, que también la antropofagia o, más bien, la teofagia (comerse al numen, al tótem o al dios), haya sido una práctica común por más de treinta mil años desde la aparición de los primeros grupos humanos. Esto puede interpretarse sólo bajo el signo que delata la necesidad de "supervivencia del género Homo frente al poder superior de los númenes animales y de las fieras del entorno circundante" (178).

De las cuevas de Altamira y Lascaux, que en forma mayoritaria muestran figuras zoomórficas, se deduce el impacto producido por la observación de los animales "bajo el signo corporal y la fuerza que revelaba un espacio oculto, ajeno e inmanifestado; una impronta 'mistérica' que hacía de las técnicas de la caza un rito tribal respaldado por la magia, y que convertía finalmente el despiece, la cocción o el asado y la comida en grupo de númenes en un banquete sagrado en el que aquellos individuos se alimentaban, al tiempo que transferían a sí mismos y se apropiaban del poder, el vigor y la fuerza de los animales sacrificados" (179).

De lo zoomórfico la magia transita hacia lo antropomórfico, y no hay duda de que la eucarística cristiana se inspira en estos cultos de misterio, "una arcaica creencia que nos retrotrae a la lejana oscuridad de las cavernas paleolíticas, y cuya eficacia salvífica se lograba, en época histórica, a través de la transmutación del cuerpo y la sangre de la divinidad en pan y en vino sacralizados; mientras en poca prehistórica debemos suponer se lograba directamente, tal y como anunciaban los ritos dionisíacos: a través de la ingestión de la carne y la sangre de un animal divino o de un ser antropomorfo (un hombre), bien por el valor carismático que contenían en sí mismos o bien a modo de depositarios de un poder y una fuerza situados más allá del ámbito de los perceptible" (181).

Ferrer afirma que "no hay ninguna diferencia entre el banquete sagrado prehistórico en torno al condumio [alimento preparado para ser comido] de un numen despedazado y la eucaristía definida en los términos originales en lo hizo la Iglesia Católica en los primeros siglos de nuestra era. Ciertamente –agrega–, hemos de reconocer que los reformadores de distintas tendencias del siglo dieciséis ofrecieron al sacramento de la eucaristía un significado simbólico, más acorde con los tiempos del Renacimiento y muy diferente al sentido estrictamente material que la Iglesia católica y romana había ofrecido a la ingestión sagrada del cuerpo de la divinidad. Pues hay que subrayar que no hubo alegoría ni simbolismo algunos en la definición dogmática del banquete ritual eucarístico católico, sino magia transformadora (transustanciación) como preámbulo de la estricta materialidad (velada de connotaciones místicas) que comportaba la presencia real del cuerpo y la sangre de Jesucristo" (185).

Ferrer sostiene, además, que "las religiones de misterio y las divinidades paganas de sus cultos conformaron el contenido fundamental de la doctrina paulina". En ella, la muerte y resurrección del hijo de Dios funcionan "a modo de discurso de salvación". Algunos autores contemporáneos han supuesto que Pablo habría utilizado el lenguaje y los mitos paganos para ganar adeptos. Para Ferrer, en cambio, lo esencial de las cartas paulinas radica en la "misteriosofía de la muerte y la resurrección del hijo de dios, y su mística sacramental expresada a través del bautismo y de la cena del Señor" (199), por lo que es "fundamental y esencialmente, mistérica" (200).

Prostitución sagrada

Testimonios sobre la intervención de la sexualidad en relación con lo sagrado –y con la zoofilia– aparecen en la *Epopeya de Gilgamesh*, con personificación en Shamaht, la hieródula o prostituta del templo sagrado que civiliza y humaniza al monstruo Enkidu a través de siete días y seis noches de intensas relaciones sexuales (una narración en lengua acadia en el marco histórico cuya datación oscila entre el 2750 y el 2500 a. C.). El monstruo Enkidu, después de su ritual iniciático a través del sexo, se convierte de enemigo del rey Gilgamesh en amigo inseparable y fiel. Sin desdeñar el perfil literario, se vuelve imprescindible indagar acerca de esta "prostitución sagrada", y más allá de lo religioso y moral.

El tema de la prostitución en los templos de la diosa Ishtar-Afrodita es muy poco conocido, aclara Ferrer, estudiado en función de prejuicios y de un anacronismo hermenéutico propiciado en el siglo XIX, y aun antes, del que Frazer fue el primero en desbaratar. Se trata de las interpretaciones de un texto de Heródoto que dio lugar a muchas elucubraciones sobre la prostitución y que parece que no entendió el significado de fondo, o que participaba en el juego tendiente a desprestigiar a Babilonia.

A través de la tradición griega, judía y cristiana y con el correr de los tiempos se fue formando la idea según la cual la "prostitución sagrada" en el templo de la diosa era una clase de prostitución vulgar (216 y ss). Ferrer analiza estos supuestos con algunas referencias documentales, entre las cuales se destaca la del geógrafo griego Estrabón (64 a. C - 24 d. C), autor de la *Geografía* en diecisiete tomos, acompañándose con citas de algunos historiadores de las religiones, entre ellos Mircea Eliade, y en conexión con textos de la Biblia judía.

El objetivo central de Ferrer en este asunto, muy debatido entre los conocedores, es muy claro y esconde una sorpresa. Es presentado mediante una ironía: el autor entrecomilla permanentemente la expresión "prostitución sagrada" con el fin de enfatizar un equívoco que se mantiene a través de los siglos. Consiste simple pero terminantemente en que el término "prostitución" no es el adecuado para asociar al fenómeno antiguo y de acuerdo al sentido que puede dársele sin ahondar en el tema o con el significado de uso en la época actual.

De acuerdo a sus propias palabras, el objetivo es desmarcarse "de una tradición ignorantemente ideologizada; tratar de encontrar el contexto mítico y ritual en el que la sexualidad aparecía como un elementos esencial (simbólico y no sólo biológico y material) de los cultos de la fertilidad; intentar perfilar su significado desde posiciones críticas que eviten todo prejuicio y anacronismo, y explicar en qué consistieron aquellas prácticas sexuales en las que generalmente doncellas vírgenes se entregaban a visitantes extranjeros a cambio de un simbólico y testimonial estipendio dinerario" (228).

La "prostitución sagrada", entendida según esta expresión moderna, no se centró sólo en Babilonia, en la Baja Mesopotamia (actual Irak), sino que se extendió a la ciudad de Pafos, en la isla de Chipre, y en Biblos, ciudad milenaria situada en las costas del actual Líbano. Aun, Ferrer anota que en nuestra época se han descubierto testimonios de esta presencia por todo el Mediterráneo, incluso en la antigua ciudad ibérica de Gadir (Cádiz) y en otros sitios de la península.

Muchos autores cristianos se ocuparon de este temas y entre ellos figura nada menos que San Agustín. Acota Ferrer que Eusebio de Cesarea, considerado padre de la historia eclesiástica, en su biografía de Constantino atribuye a este emperador la abolición de tales costumbres a través de la prohibición de los "placeres lúbricos bajo la advocación de Afrodita", por los cuales se permitía a esposas e hijas "prostituirse sin ningún freno" (229).

La importante rectificación de Ferrer respecto al significado concreto que se contiene en la expresión "prostitución sagrada" (permanentemente entrecomillada, repetimos por el autor con el fin de magnificar el error), no es sino la de remarcar que no existió jamás tal cosa, en ningún sitio del mundo antiguo ni del neolítico: "Ni las doncellas al servicio de

Textos Con

Afrodita, de Astarté, de Astarot, de Semíramis o Anahita se sintieron a sí mismas como prostitutas que intercambiaban placer sexual por dinero, ni interpretaron su actividad como una modalidad comercial de carácter carnal, ni entendieron tampoco (mucho cuidado) que su actividad formara parte del ámbito de 'lo sagrado'.

Aunque el ejercicio del 'oficio más viejo del mundo' puede ser, efectivamente, el más viejo del mundo (es algo que no vamos a poner en duda), no ocurre lo mismo con las interpretaciones morales y los prejuicios condenatorios, no tan viejos como ese oficio y mucho más recientes históricamente" (236). El concepto de "lo sagrado" es algo que se formó a lo largo de docenas de siglos, y es anterior a todas los intentos de definición antiguos, modernos y actuales.

Cuando se aplica a "lo inmanifestado y oculto", advierte Ferrer, es diferente en la concepción de griegos y romanos y en la de la teología. Todo por no incluirse el término "prostitución", que experimentó profundas transformaciones a lo largo de cinco mil años o más (237). Se suma a la importante desfiguración por parte de los académicos de todos los tiempos y aun de la "ideología de género fermentada en las universidades norteamericanas y europeas", que atribuían a Heródoto una broma de mal gusto (221).

Purificación, Expiación y Redención en el Mundo Antiguo

Los ritos y ceremonias de año nuevo "aparecen en todos los pueblos indoeuropeos, en las primeras civilizaciones del Lejano Oriente, entre los pueblos sumerio-acadios de Mesopotamia, entre los antiguos egipcios y entre los primitivos hebreos y semitas occidentales". Y el mítico-ritual de los ciclos de la vegetación, igualmente, perteneció "a todas las tradiciones prehistórica de todas las culturas a lo largo y ancho del planeta", así como también, según Mircea Eliade, "una forma de 'retomar el tiempo en su comienzo y una repetición de la cosmogonía'"

Se recreaba el mundo cada vez, y "se producía la disolución de las fuerzas agotadas de la naturaleza y el cosmos parra dar paso, nuevamente, a la energía y a la fuerza renovada del comienzo. Todo ello dentro de un contexto en el que, además, cobraban sentido las purificaciones rituales, al entender que, en la transformación operada por el ritual, se producía, según Eliade, 'una combustión, una anulación de los pecados y de las faltas del individuo y de la comunidad en su conjunto', derivadas del agotamiento de las fuerzas cósmicas y del debilitamiento de la salud y de las energías humanas" (243).

Los reyes mesopotámicos "fueron considerados 'hijos de dios', como los faraones de Egipto, pero, a diferencia de éstos, su papel se restringía a mediar entre los dioses y los hombres. A veces sufrían la muerte por los crímenes e iniquidades de la nación, o eventualmente la sufría un sustituto, en una época anterior a 2500 antes de nuestra era y según Joseph Campbell. Lo que se sabe es que el soberano "desempeñaba un papel fundamental, puesto que se le consideraba hijo y vicario de la divinidad en la tierra; y como tal, era responsable de la regularidad de los ritmos de la naturaleza y del orden cósmico y social" (247).

Según Mircea Eliade, al monarca correspondía el papel de "regenerar el tiempo", de consagrar los ritos de regeneración cósmica y los "ritos de expiación y purificación de la inmundicia, las enfermedades y vergüenzas [...celebraciones en las cuales ...] adoptaba un papel protagonista la institución del Chivo Expiatorio". Por ejemplo, según Frazer, en el festival babilónico de año nuevo

"cogen a uno de los prisioneros condenados a muerte, lo sientan en el trono del rey, le dan sus ropas y le permiten gobernar, emborracharse, desmadrarse y usar las concubinas del rey durante esos días, y nadie puede impedirle que haga cuanto le plazca. Pero después lo despojan de sus atavíos, lo azotan y lo crucifican" (248).

El significado de la expresión "chivo expiatorio", finalmente, "responde a una concepción histórica judeocristiana, heredada sin duda de los ritos de expiación del judaísmo (*Levítico*); pero que, en nuestra perspectiva *etic* del problema [es decir, desde fuera de todo compromiso de pertenencia, una perspectiva fundada en argumentos y teorías fundamentadas], se pierde en la oscura noche de los tiempos mesopotámicos (e incluso de los primitivos grupos indoeuropeos) en los que la vida de los servidores de los dioses (los hombres comunes) no tenían más valor que la vida de un asno, la vida de la cabra, la vida del perro o la vida del cordero" (258). Una noción, agrega Ferrer a continuación, "implícita en una de las vertientes significativas del sacrificio ritual y el drama del Rey sagrado", incluida su función de expiación, al cual "estamos autorizados a calificar como 'víctima propiciatoria' de la prosperidad, pero también como 'víctima expiatoria' del mal y de la enfermedad".

Jorge Liberati